

“ESPERANÇA DE LIBERDADE”. INTERPRETAÇÕES POPULARES DA ABOLIÇÃO ILUSTRADA (1773-1774)*

Luiz Geraldo Silva
Universidade Federal do Paraná

Resumo

Este artigo analisa os significados dos Alvarás que encaminharam as abolições do tráfico e da escravidão em Portugal e o processo-crime de 1773-1774 referente à capitania da Paraíba, no qual testemunhas e réus referem-se a redes de sociabilidade formadas por negros livres. Estes são acusados de suscitar uma “esperança de liberdade” entre cativos, à medida que interpretavam e discutiam publicamente aqueles Alvarás.

Abstract

This article studies the meanings of the ‘Alvarás’ that prohibited the slave traffic and slavery in Portugal as well as with the criminal process dated 1773-4 concerning the ‘capitania’ of Paraíba and in which many witnesses refer to sociability nets formed by free blacks. These are accused of creating a ‘hope for liberty’ among slaves while discussing the alvarás.

Palavras-Chave

Abolição – Sociabilidade – Ilustração – *Insider* – Nação

Keywords

Abolition – Sociability – Enlightenment – *Insider* – Nation

* Versão modificada deste artigo foi apresentada no Seminário do Grupo de Pesquisa “Formação do Estado nacional brasileiro” (SP, USP, Out./2000). Na ocasião, sugestões e comentários altamente pertinentes foram propostos por István Jancsó, Wilma Perez Costa, Rafael de Bivar Marquese, Paulo Martinez, Milton Ohata e Andrea Slemian, aos quais agradeço. Agradeço, igualmente, ao CNPq pelo apoio a esta pesquisa.

I

Foi no quadro das políticas pombalinas levadas a efeito na segunda metade do século XVIII que emergiram alguns dispositivos legais que encaminharam a extinção da escravidão em Portugal e Algarve. Dez anos após o início de seu governo, Pombal estabeleceu, mediante Alvará em forma de lei de 19 de Setembro de 1761, a proibição de transportar “pretos” e “pretas” de qualquer rincão do império – fosse este na África, na Ásia ou na América – para o Reino. Caso isto ocorresse, se transportados da América ou da África, os cativos ou cativas ficariam “libertos, e forros, sem necessitarem de outra alguma carta de manumissão, ou alforria, nem de nenhum outro despacho” no prazo de 6 meses a partir da publicação da lei. A mesma liberdade fora concedida aos escravos que viessem da China num prazo de 1 ano (Novais & Falcon 1973: 416-417; Santos 1989: 147; Pimentel 1995). Desse modo, encerrava-se através deste alvará o tráfico de escravos para o centro continental do império.

Posteriormente, e iniciando uma tradição que, mais tarde, se verificaria no Brasil império em fins do século XIX, uma nova lei, de 16 de Janeiro de 1773, introduziu uma liberdade geral dos cativos em Portugal e Algarve, mas de forma lenta, gradual e segura. Como notaram Novais & Falcon (1973: 420-421), o Alvará de 1773 assemelhava-se a uma “lei do ventre livre”, uma vez que ela determinava que ficariam no cativeiro aqueles cujas mães e avós fossem cativas, mas não os filhos dos então escravos ou escravas. Enfim, todos os que nascessem posteriormente a data de publicação da lei seriam considerados homens livres (Pimentel 1995).

O fato de restringir geograficamente ao centro do império, à metrópole, o ato de tornar homens e mulheres escravizadas indivíduos livres, implicou num constante rebuscamento dos corpos legais que levaram à paulatina abolição da escravatura. Afinal, era preciso reiterar rigorosamente que, embora a idéia de “nação portuguesa” recobrisse todos os rincões do império, os textos legais de 1761 e, depois, de 1773, referiam-se apenas ao Reino – e não à África ou à América portuguesa. A lei de 1761, por exemplo, previa a existência de “certidões” a serem pagas pelos senhores de escravos mediante as quais se provassem as datas de transporte dos cativos até Portugal. Estas deveriam ser produzidas pelos “Juizes, e Justiça das respectivas terras, que nelas

tiverem jurisdição ordinária”, e os que burlassem a lei receberiam as mesmas penas dos que fazem cárcere privado ou sujeitam ao cativo homens livres (Novais & Falcon 1973: 418-419; Pimentel 1995: 318). Sabe-se, mediante o exemplo de alguns casos, que esta normatização foi aplicada rigorosamente (Saunders 1994: 239).

Contudo, as contorções legais não paravam por aí. A lei de 1761 indicava, ainda, que não era sua intenção que os escravos dos domínios ultramarinos – e leia-se aqui antes de tudo a América portuguesa – desertassem de suas terras e fossem a Portugal em busca da liberdade; antes, determinou-se, com certo grau de liberalidade, que “os Pretos, e Pretas livres, que virem para estes Reinos viver, negociar, ou servir, usando da plena liberdade, que para isso lhes compete, tragam indispensavelmente Guias das respectivas Câmaras dos lugares donde saíram”. Homens e mulheres de cor livres poderiam ir a Portugal, mas deveriam trazer um outro tipo de documento, no qual se comprovasse sua liberdade (Novais & Falcon 1973: 419). Em 1767 foi preciso resolver, ademais, um problema de léxico suscitado pelo texto legal de 1761: muitos burlaram a lei que prescrevia a liberdade para “pretos” e “pretas” e mantiveram em cativo mestiços, mulatos e mulatas. Dois avisos daquele ano informaram que a lei dizia respeito a todo e qualquer cativo, não importando a cor deste, uma vez que grande seria a injustiça se “ficando os pais e mães pretos, livres e forros por benefício do mesmo Alvará, fiquem os filhos escravos” (Novais & Falcon 1973: 419).

Por sua vez, sabe-se que um aspecto não previsto na lei de 1773 dizia respeito ao grande número de marinheiros escravos que, lotados em embarcações brasileiras, ia até Portugal com espantosa regularidade – tal como ocorria na navegação de cabotagem na costa brasileira até meados do século XIX, como se demonstrou em estudo anterior (Silva 1996). Esta matéria foi, assim, alvo de uma longa e extensa legislação, a qual incluiu os avisos de 22 de Fevereiro de 1776 e de 10 de Março de 1800 (Pimentel 1995: 318); finalmente, um novo Alvará, de 10 de Março de 1802, deu fim a este problema, pois este tendia a resolver os “embaraços, que desde a publicação do Alvará de 19 de Setembro de 1761 se tem posto nos portos dos Meus Domínios Ultramarinos a virem escravos a estes Reinos, no exercício de marinheiros”. A determinação deste novo Alvará era a de que os marinheiros cativos “por

título algum se estabeleçam, e fiquem demorando no Reino em estado de escravidão” (Novais & Falcon 1973: 425).

A despeito dos problemas práticos de sua aplicação, cumpre destacar a peculiaridade destas medidas. Como notou Russel-Wood (1978), as leis de 1761 e 1773 constituíam textos normativos singulares, pois, embora nações como a França e a Inglaterra tivessem pensadores abolicionistas radicais desde inícios do século XVIII – sobretudo aqueles vinculados ao protestantismo inglês –, a legislação referente à escravidão nestes países sempre comportou graves ambigüidades.

A França proibiu muito precocemente – fins do século XVII – a entrada, a compra e a venda de cativos em seu solo, restituindo a liberdade imediata destes caso isso ocorresse. Contudo, se a determinação de impedir a compra e venda de escravos permaneceu efetiva daí por diante, a liberação imediata fora contestada ao longo do século XVIII, desaparecendo por completo até 1836 (Pimentel 1995: 317). Antes disso, porém, ainda no contexto revolucionário, o tráfico e a escravidão foram extintos legalmente entre 1791 e 1794, mas “após a ilusão dos primeiros momentos, foram reestabelecidos a escravidão e o tráfico, durante o consulado de Napoleão, por lei de 19 de Maio de 1802 de acordo com as leis e regulamentos existentes antes de 1789” (Pimentel 1995: 149). Na Inglaterra, só em 1769, através do caso do escravo Somerset, defendido por Granville Sharp, estendeu-se a todos os cativos que ali desembarcassem o direito à liberdade (Pimentel 1995: 147 e 316). Este fato foi de extrema importância, uma vez que o veredicto então obtido, apoiado na própria constituição inglesa, contrariava decisão tomada pelo governo no século XVIII de entregar os escravos ali desembarcados aos seus respectivos senhores.

Portanto, não constitui tarefa fácil entender o significado dos Alvarás de 1761 e 1773 quando se tem em mente que seu conteúdo se harmonizava com reivindicações dos movimentos antiescravistas e abolicionistas mais avançado de fins do século XVIII, os quais, mais tarde, iriam marcar sobremaneira a opinião pública do mundo atlântico acerca da escravização de seres humanos. De antemão, pode-se sugerir que tanto aqueles textos normativos como estes movimentos abolicionistas foram, em parte, informados pelas Luzes; parcialmente, eles teriam em comum, as-

sim, a mesma fonte de inspiração. Contudo, tratava-se de uma inspiração multifacetada e difusa: como sugere Neves (2000: 358), não se pode “considerar a Ilustração, olímpicamente, como um bloco homogêneo, cujos tutelares assumem a forma de Diderot e Rousseau, ao invés da nebulosa de pequenos autores, com idéias frequentemente contraditórias (...)”. Contudo, ao interpretar as leis de 1761 e 1773, a historiografia dá ênfase a um outro significado nelas presente.

II

A historiografia sobre os dispositivos legais que encaminharam a abolição do tráfico e da escravidão em Portugal e Algarve, ou que apenas indicou este fato ligeiramente, sugere, antes de tudo, um significado estritamente econômico daquelas medidas do consulado pombalino. Nesta direção, Schwartz (1988: 384), por exemplo, sugeriu que Pombal havia adotado aquelas medidas “para assegurar suprimentos adequados de escravos para as colônias”, no que, em parte, afigura-se como verdadeiro. Afinal, o texto da lei de 1761 indicava explicitamente que enquanto trazia-se “para estes Reinos um tão extraordinário número de Escravos pretos, que fazendo nos Meus Domínios Ultramarinos uma sensível falta para a cultura das Terras, e das Minas, só vêm a este Continente ocupar os lugares dos moços de servir, que ficando sem cômodo, se entregam à ociosidade, e se precipitam nos vícios, que dela são naturais conseqüências” (Rio Maior 1940: 108). Mas isto é apenas parte da questão. O caráter econômico dessas medidas, como se pretende expor adiante, é o que menos interessa à sua compreensão.

Por sua vez, Novais & Falcon (1973) defendem uma interpretação central de caráter econômico em torno das leis em questão extremamente matizada e, por isso mesmo, de mais difícil sustentação. Para eles, a despeito do pequeno número de escravos existente no Reino – estes nunca ultrapassaram a marca dos 2,5 a 3% da população total no auge do escravismo português, no século XVI (Saunders 1994: 89) –, as leis de 1761 e 1773 podem ser compreendidas como o complemento do “fomento industrial do mercantilismo pombalino” (Novais & Falcon 1973: 425), pois, conforme estes autores, “o escravismo, como se sabe, dificultando a genera-

lização da economia mercantil, não se ajusta ou mesmo constitui-se em óbice ao desenvolvimento capitalista. O retardamento dos países ibéricos em relação aos mais avançados da Europa Ocidental a partir do século XVII é fruto de múltiplos e complexos fatores, entre os quais convém não esquecer a presença de um segmento escravista no corpo da sociedade peninsular” (Novais & Falcon 1973: 408). Ora, sabe-se atualmente como o desenvolvimento do escravismo não chega a constituir necessariamente um óbice ao desenvolvimento mercantil (Florentino & Fragoso 1993), bem como que a existência de um pequeno número de escravos não implicaria num maior ou menor índice de crescimento industrial em Portugal. Pode-se, inclusive, por em dúvida até que ponto se perseguia efetivamente ali este tipo de crescimento em fins do século XVIII. Em suma, acredita-se aqui que não é precisamente em função do “fomento industrial do mercantilismo pombalino” que se deve entender a natureza dos Alvarás de 1761 e 1773.

112

No entanto, analisando o texto da lei de 1761, Novais & Falcon (1973: 418) perceberam, marginalmente à sua tese central, a clara “incidência das Luzes” que nele fazia-se presente, bem como notaram o “esforço de modernização” ali expressado como característico do consulado pombalino. Nesse sentido, eles observaram no texto de 1773 a presença da “mentalidade ilustrada” quando este indicava que era a “sociedade civil” ou os “foros da civilização que faz intolerável no reino a presença dos escravos”. Na lei de 1773 as outras cortes da Europa são referidas como parâmetro para se justificar a extinção de tão atrasada instituição, bem como concorre para tal justificação a Lei da Boa Razão, considerada por Novais & Falcon “uma das peças fundamentais do iluminismo pombalino” (Novais & Falcon 1973: 421). Mas estes aspectos são observados apenas marginalmente. A tese central dos autores, como se disse acima, refere-se mesmo à idéia do “fomento industrial do mercantilismo pombalino”, nexa central daquelas medidas conforme sua análise.

Muito próximo das posições referidas anteriormente, Boxer (1977) argumentou que Pombal “aboliu a escravidão negra em Portugal, no ano de 1761, mas por razões econômicas mais do que por motivos humanitários ou igualitários, tal como os termos do decreto deixam claro”. Para o historiador inglês, Pombal, como os

patriarcas dos Estados Unidos, longe estavam de considerar os escravos “quando enunciaram o direito inalienável de todo homem ‘à vida, liberdade e à procura da felicidade’” (Boxer 1977: 100). Para Boxer, contudo, havia alguma conexão entre as leis e as vozes que, timidamente, na segunda metade do século XVIII, começaram a questionar o tráfico de escravos em todo o mundo atlântico. “Este apuro no sentimento humanitário”, escreve ele, “era presumivelmente um reflexo das idéias cultivadas pelo movimento conhecido como o Iluminismo” (Boxer 1977: 103). Contudo, entre as Luzes da Razão e as necessidades materiais do império, Boxer optou por enfatizar as últimas.

O historiador português Manuel Pinto dos Santos fez distinção importante entre a lei de 1761, que encerrava “o canal de escoamento de escravos em Portugal continental”, e as medidas de 1773 que, se discutidas fora do contexto, “podem ser consideradas progressistas”. Para ele, o objetivo “bem patente” da lei de 1761 era forçar “a fixação do tráfico negreiro no eixo África-Brasil, vindo Portugal a beneficiar, fechando o triângulo comercial, com os produtos brasileiros”. Tanto este texto legal como o de 1773, ainda conforme Pinto dos Santos, ofereceram ao “ordenamento político português relativo à temática da escravatura (...) uma coerência intrínseca justificada fundamentalmente por razões econômicas de carência de mão de obra no território brasileiro, para onde se passou a canalizar todo o tráfico negreiro” (Santos 1989: 147).

Mas em que medida impedir o tráfico e escravidão em Portugal significaria incrementar o fluxo de cativos em direção à América portuguesa? Ora, tanto a escravidão, como se viu, como, por conseguinte, o tráfico em direção à porção europeia do império eram insignificantes no século XVIII; suas abolições não justificariam tal esforço. A natureza daquelas medidas era outra, como se verá adiante, e não tinha caráter estritamente econômico. Contudo, curiosamente, esta tese relativa às “razões econômicas” da abolição do cativo português ainda encontra ecos atualmente, pois, como sugere Neves em artigo recente (Neves 2000: 352), a “abolição do tráfico para o Reino, em 1761, por sua vez, não tinha por objetivo senão forçar ‘a fixação do tráfico negreiro no eixo África-Brasil’(...)”. É verdade que Neves (2000), para fins do século XVIII, afirma que “não deixa de ser possível identificar uma corrente,

de matriz ilustrada e secular, que assume atitudes mais críticas em relação ao sistema escravista”. Mas ele não vê vínculos entre tal corrente e os Alvarás de 1761 e 1773.

Outros autores propuseram interpretações dos textos legais aqui em questão que não enfatizam o caráter sobretudo econômico dos mesmos. Um deles foi João de Saldanha Oliveira e Souza, o Marquês de Rio Maior (1940). Este, como outros autores, notou a óbvia conexão entre a extinção da escravatura no Reino e sua reiteração no mundo colonial. Contudo, Rio Maior viu Pombal, pessoalmente, como um abolicionista *avant la lettre* que, naquela circunstância, regulamentou, “contrariado, o recrutamento dos escravos negros para o Brasil”. Sob este ingênuo espírito de interpretação histórica – marcado pela explicação causal de caráter individual – o historiador português sugere que “o futuro Marquês de Pombal, que não era Padre nem Doutor da Igreja, mas Estadista, se bem que Estadista católico, procedeu como tal. Aceitou a existência do mal – a Escravatura – que só à custa de ruínosa catástrofe social poderia extinguir; mas restringiu a área dentro da qual seria permitido aos negreiros fornecerem-se de escravos para o exercício do seu horrendo comércio” (Rio Maior 1940: 106-107). Desse modo, as leis de 1761 e 1773 foram, para o Marquês historiador, uma medida pessoal tomada por um estadista de longa visão, cujo catolicismo e empenho enquanto homem de Estado – apartadamente do mundo social em que se inseria – livrou Portugal da mácula que mantinha em seu seio homens e mulheres cativos.

Por sua vez, embora tenha se dedicado apenas marginalmente a este tópico, Saunders (1994), autor do melhor e mais sistemático estudo sobre a escravidão portuguesa nos séculos XV e XVI, como também foi notado por Venâncio (2000), fez interpretação racial e cultural das razões que levaram à publicação das leis que promoveram a abolição da escravidão negra em Portugal. Ele observou que, embora ainda fossem chamados de “negros” ou “pretos” no século XVIII, os escravos portugueses tinham, neste período, tez “mais clara do que por vezes a dos seus próprios amos. O desperdício em recursos humanos causado pela incapacidade deste povo, nascido e educado em Portugal”, continua Saunders, “constituiu autêntico ultraje para o marquês do Pombal, pois ele opunha-se também a que se atribuissem

incapacidades a um outro grupo, igualmente desprezado por aquilo que os seus ascendentes tinham sido – os cristãos novos” (Saunders 1994: 237).

Do ponto de vista racial, a lei de 1773, por exemplo, era clara ao indicar não apenas a existência da miscegenação que decorria das relações entre mulheres escravas e senhores brancos; ela também denunciava os arranjos familiares espúrios, os “lucrosos concubinatos”, que reproduziam o cativo mediante relações entre tais senhores e suas cativas. Estas práticas, como se depreende do texto legal, constituíam um estorvo ao pleno florescimento da civilização no Reino¹.

Contudo, parece difícil justapor, como quer Saunders (1994), a abolição da escravidão negra à indistinção entre cristãos novos e velhos, ambas promovidas por meios legais a partir da década de 1760 – embora elas contenham os mesmo impulsos ilustrados presentes às camadas dirigentes portuguesas da segunda metade do século XVIII. Como notaram Boxer (1981), Maxwell (1978 e 1996) e Capela (1979), a crítica à distinção entre cristãos novos e velhos era muito mais antiga, pois foi preconizada por Dom Luís da Cunha (1662-1740) ainda na primeira metade do século XVIII, que a via como uma decorrência do poder ilimitado dos jesuítas. Tal distinção tendia, ademais, a imobilizar importantes capitais existentes no Reino em mãos dos cristãos novos.

Em suma, percebe-se que os textos legais de 1761 e 1773 ainda demandam uma interpretação mais adequada e convincente. As explicações de natureza estritamente econômica se afiguram cada vez mais insatisfatórias, enquanto as demais interpretações carecem de esclarecimentos mais detidos acerca da relação entre o significado das leis e o contexto das Luzes.

III

Tentar-se-á a partir daqui sugerir formalmente uma nova interpretação da natureza dos Alvarás que promoveram a paulatina abolição do cativo em Portugal e Algarve. Tal interpretação acena para um problema mais amplo, marcado pela

¹ Ver, em apêndice a este artigo, texto integral da lei de 1773.

difusão do *processo civilizador* (Elias 1990-1993a), pela dinâmica do *status* de *insider* e *outsider* na Europa dos séculos XVI ao XVIII (Elias 1993a, 1997 e 2000 e Eltis 1993), bem como pela disseminação da noção de *pacto social* no mundo atlântico sobretudo após a segunda metade do século XVIII.

Nesta direção, deve-se crer que a referência às demais “Cortes polidas” europeias no corpo legal de 1761, por exemplo, articule-se com a problemática colocada por Norbert Elias (1993a) a respeito do processo civilizador. Na teoria eliasiana referente à civilização dos costumes há dois problemas centrais que dizem respeito diretamente às questões que estão em jogo no processo de abolição da escravidão em Portugal. O primeiro deles é concernente ao fato de que, em conjunto, a Europa ocidental, sobretudo após o século XVIII, construiu acerca de si mesma uma identidade social marcada pela presença da “civilização” – isto é, do autocontrole dos indivíduos, da pacificação do corpo social mediante o monopólio da violência pelo Estado, do surgimento de uma nova economia psíquica e das paixões – em oposição a um mundo não europeu e não civilizado, marcado pela escravidão, pelo controle social de cunho senhorial, pela violência física disseminada por amplos setores do mundo social. Sobretudo após o século XVIII, com a difusão do comportamento civilizado, camadas inferiores e superiores na Europa se tornam paulatinamente “estabelecidas” (*insiders*), enquanto as redes de interdependência se estendiam para outras áreas do globo fazendo suas populações serem encaradas como *outsiders*.

Ao que parece, as Luzes chegaram a Portugal no século XVIII como uma maneira de ajustar o velho Reino em termos de paridade com as “Cortes polidas” da Europa; nesse caso, “civilizar” o corpo social significava extirpar a anômala instituição do escravismo, diminuir os contrastes sociais, bem como expulsar para a periferia do império, para o mundo não civilizado, as formas de sujeição pessoal que deveriam tão somente impulsionar o comércio e a produção coloniais. O mais importante era Portugal, finalmente, graças as Luzes, encontrar-se com a Europa, e não mais ter sua população vista como os cafres daquele continente, tal como formulou, no século XVII, o Padre Antônio Vieira (Boxer 1981: 323). A relação entre Portugal e os espaços além Pirineus no século XVIII, no plano das idéias e do

processo de civilização, podem ser interpretadas desse modo. Fazia-se premente, portanto, romper com a dúvida segundo a qual não se sabia se Portugal era o fim da Europa ou o começo da África.

O segundo aspecto se refere à forma pela qual o próprio processo civilizador toma o seu curso. Com a extensão das interdependências entre os indivíduos, com a crescente divisão de funções e com a diversificação da estrutura interna das próprias funções sociais, os “surtos civilizadores” alcançam espaços cada vez mais dilatados no planeta, no interior do curso da expansão européia. Graças a aspectos como a moeda, a navegação, a forma de medir o tempo e a sincronização dos indivíduos e de sua conduta com entidades mais amplas e uniformizadas, hábitos mais regulares afetam, num primeiro momento, pequenos grupos dirigentes, para, daí, afetarem estratos cada vez mais amplos.

Assim sendo, idéias e práticas difundidas pelas Luzes após o século XVIII tanto concorreram para disseminar certos padrões de conduta tidos como “racionais” e “civilizados” como para tornar a Europa um universo social representado pelas camadas dirigentes como algo uniforme e oposto ao mundo não civilizado, situado na América, na Ásia e na África. Contudo, para Elias, o Iluminismo foi marcado não apenas pela capacidade de previsão e pela racionalização urbano-comercial, como foi amplamente notado, mas também pela racionalidade cortesã que se desenvolveu nas sociedades de corte do antigo regime. Nesta direção, há um fio condutor, dado pelo processo civilizador, que, a despeito de sua luta secular e histórica, articula as práticas e concepções da nobreza e da burguesia. Para Elias, “essas duas formas de capacidade de previsão, a racionalização e a psicologização – na nobreza de corte e nos principais grupos de classe média – por mais diferentes que fossem em seus padrões, desenvolveram-se em estreita combinação entre si. Indicam um crescente entrelaçamento entre nobreza e burguesia e surgem de uma transformação nos relacionamentos humanos que ocorria por toda sociedade” (Elias 1993a: 234).

No caso português, o entrelaçamento dos interesses da nobreza e da burguesia, particularmente na segunda metade do século XVIII, atestado pela própria imposição da indistinção entre cristãos novos e velhos (Capela 1978, Maxwell 1978 e 1996,

Boxer 1981), pelas companhias de comércio que favorecem a burguesia metropolitana em detrimentos dos mercadores coloniais (Ribeiro JR. 1976 e 1973) e pelas políticas mercantilistas (Novais 1983 e Falcon 1982), concorre não apenas para o desenvolvimento do grupo mercantil instalado na metrópole, mas também para manter intacta as estruturas políticas do antigo regime, das quais eram beneficiários certos grupos da nobreza portuguesa.

Havia, aí, não apenas uma “racionalidade” urbano-comercial, mas também uma “racionalidade cortesã”, intimamente articuladas e consonantes, talvez melhor sintetizadas nas figuras do “fidalgo-mercador” e do “mercador-fidalgo” (Florentino & Fragoso 1993). Nesta direção, a escravidão parecia nociva, antes de tudo, à difusão do comportamento civilizado entre a nobreza e a classe alta portuguesas. Às vésperas do surgimento das leis que culminaram com a extinção da escravidão negra em Portugal, Ribeiro Sanches escrevia, em 1759, nas *Cartas sobre a educação da mocidade*, que se “a mocidade portuguesa fosse perfeitamente instruída, (...) não havia de reprovar a escravidão introduzida em Portugal. (...) Mas não é possível que se introduzam estas virtudes enquanto um senhor tiver um negro a que dá uma bofetada pelo menor descuido; enquanto cada menino ou menina rica tiver o seu negrinho ou negrinha. Aquela companhia tão íntima pela criação altera o ânimo daqueles senhorinhos, que ficam soberbos, inumanos, sem idéia alguma de justiça, nem da dignidade que tem a natureza humana” (*apud*: Neves 2000: 353). Portanto, embora não se a reprovasse, fazia-se premente abolir a escravidão; contudo não era o lema “caridade cristã e humanidade”, surgido na Inglaterra entre grupos religiosos antiescravistas na primeira metade do século XVIII (Eltis 1993: 1420), que ditava essa percepção. O antiescravismo português de então – presente aos textos legais de 1761 e 1773 – procurava tão somente evitar a contaminação que a nobreza e a classe alta sofriam com o cativo, a qual impedia o surgimento de uma nova economia psíquica e das paixões.

Os Alvarás de 1761 e 1773 são claros quanto ao impulso civilizador, duplamente burguês e cortesão, que lhes dá sentido. Na lei de 1761 informa-se, por exemplo, “dos muitos, e grandes inconvenientes que resultam do excesso, e devassidão, com que contra as Leis, e costumes de outras Cortes polidas se transportam anualmente

da África, América e Ásia, para estes Reinos um tão extraordinário número de Escravos pretos” (Rio Maior 1940: 108). Ficava evidente, desde então, que a sociedade portuguesa não poderia ser contrária as “Leis e costumes de outras Cortes polidas” da Europa; era preciso ajustar-se, por um impulso de civilização, às demais configurações cortesãs existentes no Continente europeu. Já a lei de 1773 não apenas libertava os indivíduos que nascessem de mães escravas, como se viu, mas também concedia a estes o direito de exercerem “todos os ofícios, honras, e dignidades, sem a Nota de libertos, que a superstição dos Romanos estabeleceu nos seus costumes, e que a União Cristã, e a Sociedade Civil faz hoje intolerável no Meu Reino, como tem sido em todos os outros da Europa” (Rio Maior 1940: 109-111).

A diminuição dos contrastes e o aumento da variedade no interior do corpo social, com a expansão das funções sociais, base mesma do processo civilizador (Elias 1993a), era outra característica desse pensamento ilustrado presente nos textos legais. Também a lei de 1773 queixava-se “dos prejuízos, que resultam ao Estado, de ter tantos Vassalos lesos, baldados, e inúteis, quantos são aqueles miseráveis que a sua infeliz condição faz incapazes para os Ofícios públicos; para o Comércio; para a Agricultura; e para os tratos, e contratos de todas as espécies” (Rio Maior 1940: 109-111).

Por sua vez, à medida que o padrão explicativo da abolição da escravidão sofreu alterações, os aspectos econômicos cederam sua primazia à esfera cultural e ideológica, permitindo que antigos problemas pudessem ser revistos. Dentre estes, destaca-se a análise de quais grupos são preferíveis para a escravização e porque estes mudaram (Eltis 1993). Após os séculos XV e XVI, as diferenças entre brancos e não brancos e entre cristãos e não cristãos deram bases para a conformação de um *status* de *insider* que foi paulatinamente incorporado pelo conjunto dos europeus. Naturalmente, as linhas que, na Europa, dividiam *insiders* de *outsiders* eram flexíveis, e critérios raciais, religiosos e étnicos variavam de situação para situação. Contudo, os critérios religiosos foram os primeiros a se firmarem, ao permitirem a inclusão em seu interior de um número significativo de europeus cristãos, ou *insiders*.

Nessa direção, as nações européias do antigo regime tenderam a privilegiar outros métodos de privar as pessoas de sua liberdade, excluindo a escravização delas.

Condenar às galés, ao exílio, aos trabalhos forçados ou à morte, ou submetê-las a torturas, enforcamentos, mutilações ou queimaduras, tornaram-se práticas comuns e até defendidas como alternativa à conversão ao cativo por tratadistas do século XVII, a exemplo de Locke. Mas a escravização de outros europeus tornou-se cada vez mais intolerável.

No século XVIII, percebe-se nitidamente a gestação de uma perspectiva global acerca da escravidão, a qual, segundo Eltis (1993), não atingiu camadas ou grupos sociais específicos, mas o conjunto da sociedade. Tal movimento começou mais intensamente nas nações que viam com menos simpatia o cerceamento das liberdades individuais, nas quais surgiram os primeiros movimentos abolicionistas – principalmente, Inglaterra. A longo prazo, o poder desse padrão social de conduta, dada sua força econômica e militar, tornou hostil não apenas a escravização de europeus, mas de todo ser humano, alargando o *status* de *insider*, e diminuindo o escopo da noção de *outsider*. A idéia de liberdade individual, articulada à noção de mercado, foi uma das vias de expansão dessa percepção. O reconhecimento dessa idéia, surgido entre os séculos XVI e XVII, fora aplicado inicialmente aos europeus na própria Europa; depois, no século XVIII, aos não europeus que viviam naquele continente – como ocorrera em Portugal na época pombalina com os cativos africanos e seus descendentes, na França e na Inglaterra –; e, finalmente, já no século XIX, aplicou-se aquele princípio aos *outsiders* de todo o mundo.

Portanto, a questão central que marcou a história da plantação escravista no Novo Mundo surgida no século XVI, foi a extensão das atitudes européias para o mundo não europeu. “Se no século XVII tornou-se inaceitável para europeus escravizar outros europeus”, escreve Eltis (1993: 1419), “em fins do século XIX era inaceitável escravizar qualquer um. Colocando em perspectiva, antes do século XVIII, os europeus, em comum com muitos povos do mundo, foram incapazes de incluir aqueles além do Oceano em sua concepção de contrato social. Diferentemente de outros povos no mundo, eles tinham o poder para impor sua própria versão daquele contrato para os outros, os quais, por três séculos, foram africanos escravizados”.

A natureza desse movimento só pode ser atribuída às Luzes numa medida muito restrita. Em primeiro lugar, porque o Iluminismo sempre foi profundamente ambíguo no que se refere ao problema da escravidão. Desde Montesquieu, na primeira metade do século XVIII, até *as Reflexões sobre a escravidão dos negros*, de Condorcet, de 1781, entrando pelo século XIX afora, o pensamento ilustrado sempre oscilou entre as proposições de emancipação gradual dos cativos, de mitigação do cativo (Rocha 2000), ou, como no caso de Azeredo Coutinho (Neves 2000), de sua justificação.

Desse modo, sugere-se que, em Portugal, a elaboração dos textos legais de 1761 e 1773 guardava estreita relação com o movimento atlântico que, em conjunto, impunha condutas civilizadas, alargava o *status* de *insider* e espalhava os benefícios do pacto social. Mas não havia absolutamente nada de revolucionário ou progressista aí. A ilustração incidiu sobre os textos legais de 1761 e 1773 no mesmo sentido de todos os esforços contraditórios que haviam sido levados a efeito durante e depois do governo de Pombal na abrangente *nação portuguesa*: refere-se aqui ao caráter de importação de novas idéias no intuito de manter intactas velhas instituições, tais como o império colonial e o absolutismo monárquico (Novais 1983 e 1984). Como sugeriu Novais numa formulação sintética, através do “reformismo ilustrado”, tratava-se de harmonizar as inovações com a tradição ao se importar novas idéias para manter intactas as estruturas políticas e sociais do absolutismo monárquico português (Novais 1984: 106). Desse modo, compreende-se porque Pombal, através das leis aqui em questão, equiparava o velho Reino às demais nações da Europa: o “avanço” português era calcado no profundo atraso daquela nação – uma das poucas a manter a escravidão em seu seio².

² “Em Itália, as últimas transações envolvendo escravos de que há notícia efetuaram-se em Veneza, Genova, Salerno e Roma, nos finais do século XVII, embora a escravidão aí tivesse permanecido até ao século XIX, sobretudo no sul do país (...). Nos países do centro e do norte da Europa, os escravos eram em menor quantidade e, na maioria, originários das colônias. Alguns desses países, como, por exemplo, a Bélgica, libertavam-nos à medida que entravam no reino (...), em Portugal, esse tráfico permaneceu intenso até (...) meados do século XVIII (...)”. (Pimentel 1995: 317).

Em segundo lugar, como já foi observado, é fato que no século XVIII as noções de pacto social e de liberdade individual estavam amplamente difundidas por todas as camadas sociais, e não apenas entre uma elite letrada. Eltis (1993) sugere que, antes dos movimentos abolicionistas, marinheiros e religiosos protestantes ingleses, gente de baixa extração e em contato com o mundo, defendiam idéias que, mais tarde, tornaram-se quase que um monopólio dos letrados. Nessa direção, Penalves Rocha (2000: 38) sugeriu que, após o século XVIII, a escravidão e a servidão “tornaram-se alvo de veementes ataques de alguns escritores da Ilustração, que incorporavam inclusive críticas de grupos religiosos ingleses – quacres e evangélicos – à escravidão negra (...)”. Contudo, a identificação radical com a sorte dos cativos veio principalmente “de baixo”, e menos das “sociedades de amigos dos negros” criadas por cautelosos homens das Luzes. “Indiscutivelmente”, escreve Maria do Rosário Pimentel, “é aos quakers que cabe a prerrogativa de terem posto em curso a realização das idéias abolicionistas” (Pimentel 1995: 145).

122

Em suma, a civilização dos costumes, o alargamento do *status* de *insider*, bem como a difusão da noção de pacto social parecem elementos que melhor explicam, no conjunto, numa perspectiva atlântica, a natureza das leis de 1761 e 1773. Resta destacar, a partir daqui, a recepção dos Alvarás de 1761 e, principalmente, de 1773 no mundo não civilizado que, paradoxalmente, fazia parte da “nação portuguesa”.

IV

A distância que as leis de 1761 e 1773 colocaram entre o Reino civilizado e a América portuguesa incivilizada e inculta estava em franca contradição com a idéia de “nação portuguesa” defendida por todos os homens de Estado e que concorria para manter coeso o império lusitano. De antemão, convém sublinhar que a idéia de “nação” aqui empregada nada tem a ver com o sentido moderno – ou “burguês” – deste termo (Hobsbawm 1990), mas com o emprego que dele se fazia no contexto do antigo regime português. Neste, a “nação” era sempre a portuguesa, e os vassallos da Europa e de além mar são “portugueses do Brasil” (Jancsó & Pimenta 2000: 131) ou “portugueses da América” (Melo 1997: 374). Tratava-se de uma idéia de nação

articulada à vassalagem natural, à vinculação a uma Corte e a um Rei investido de poderes divinos.

No século XVIII e em inícios do século seguinte, enquanto a Europa e, nela, Portugal, eram representados como espaços em franco processo de civilização, a América portuguesa parecia conter todos os elementos que afastavam as Luzes da sua vida social. Neste sentido, como escreveu num parecer datado de 14 de Julho de 1810 o governador ilustrado de Pernambuco Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1804-1817) o

Brasil foi povoado por Brancos, Índios, Pretos e Mulatos, uns criminosos, outros na maior parte mal educados, os Indígenas tirados da companhia das feras, os africanos embrutecidos, com o cativo, e tanto estes, como seus filhos sem cultura, nem civilização alguma.

Enquanto na Europa o Estado havia pacificado a sociedade, na América portuguesa, entre “gente tal, e tão mal morigerada, deviam ser frequentes os delitos, que atacavam a propriedade, e segurança pessoal; e como a descompassada extensão dos termos das vilas e Cidades punha os delinquentes fora do alcance dos Ministros e Oficiais de Justiça”³ fazia-se premente burilar constantemente as práticas de controle social sobre esta população tão embrutecida.

Contudo, seja nas festas ou nos exéquias decorrentes de nascimentos, casamentos ou falecimentos de membros da família real, a idéia de “nação portuguesa” fazia-se presente mesmo no mundo incivilizado da América portuguesa, marcando, mesmo aqui, do outro lado do Atlântico, as cerimônias que exaltavam o antigo regime e a monarquia. Em 26 de Agosto de 1774, por exemplo, o Governador de Pernambuco, Manuel da Cunha Menezes (1769-1774), oficiava aos vereadores das Câmaras do

³ Cf: Parecer escrito por Caetano Pinto de Miranda Montenegro e endereçado ao Rei. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (doravante APEJE). Série Correspondência para a Corte. Cód. 18 (1808-1820), fls. 273-274, 14.VII.1810.

Recife e de Olinda acerca do nascimento de mais uma infanta “que a Sereníssima Senhora Princesa do Brasil” havia dado a luz, bem como determinava que as populações de suas respectivas povoações deveriam dar “demonstrações de aplauso e alegria que são do costume mandando a fazer publicar nesta Vila com 3 dias de luminárias que terão princípio no dia 28 do corrente e finalizarão no dia 30”⁴. A 16 de Setembro de 1805, numa carta circular endereçada às Câmaras de Olinda e Recife, o então governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, determinava que por ocasião do nascimento de uma infanta filha da Senhora Princesa do Brasil reinasse naquelas povoações “muita alegria para os seus Vassalos”, aos quais mandava-se “que se festeje com todas aquelas demonstrações de aplauso e de contentamento que são de costume em ocasiões semelhantes, mandando Vossa Mercê iluminar esta Vila nas 3 noites de 20, 21 e 22 do corrente”⁵.

Poucos anos mais tarde, em Fevereiro de 1812, foi igualmente o governador de Pernambuco Caetano Pinto de Miranda Montenegro a informar ao Conde Aguiar, por ocasião do nascimento do filho “da Sereníssima Senhora Princesa D. Maria Tereza”, que os “*Pernambucanos, que em todos os tempos e ocasiões mostraram sempre ser verdadeiros Portugueses*, deram demonstrações, não esplêndidas (porque não podem) mas sinceras do seu contentamento e eu depois de me alegrar, e encher de prazer com todo esse povo, vou pedir a Vossa Excelência queira beijar por ele, e por mim a Real Mão de Sua Alteza por tão fausto motivo”⁶ (Grifos do autor). Mas nem só de festividades e lutos em torno da família real vivia a idéia de “nação portuguesa”. Noutra ocasião, ao longo do governo de Manuel da Cunha Menezes,

⁴ Cf: Carta do Governador da Capitania de Pernambuco Manoel da Cunha Menezes aos Juizes Vereadores e Oficiais da Câmara das Vilas do Recife e Olinda. APEJE. Série Ofícios do Governo. Cód. 02 (1773-1774), fl. 125, 26.VIII.1774.

⁵ Cf: Carta circular às duas Câmaras de Olinda, e Recife sobre luminárias pelo feliz nascimento da Sereníssima Infanta. APEJE. Série Ofícios do Governo. Cód. 11 (1804-1807), fls. 94-94v., 16.IX.1805.

⁶ Cf: Carta de Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Conde de Aguiar respondendo a Carta Régia de Participação do Nascimento de um filho da Sereníssima Senhora Princesa D. Maria Tereza. APEJE. Série Correspondência para a Corte. Cód. 17 (1808-1817), fl. 129, 16.II.1812.

este externou aos oficiais da Câmara do Recife, em 1º de Dezembro de 1773, “a alegria que causou a toda *Nação Portuguesa* a proscrição e abolição da ordem chamada Companhia de Jesus em todo *orbi cristão*”. (*Grifo do autor*). Também nesta ocasião havia motivo para festas obrigatórias: “Ordeno a Vossa Mercê que para o dia de Sexta feira, Sábado, e Domingo da presente semana mande publicar com maior solenidade que lhe for possível luminárias nesta Vila com a pena que lhes parecer aos Moradores que faltarem a este devido efeito”⁷. Desse modo, nestas frequentes ocasiões, todo o corpo social da América portuguesa, tal como ocorria em cada rincão do império, deveria, obrigatoriamente, reverenciar a monarquia e exaltar a família real, uma vez que todos os segmentos sociais, como manda a tradição estamental do antigo regime, eram parte de uma mesma e única *nação*. Negros e mulatos livres, muitas vezes mal situados no interior da nação portuguesa, bem como todos os demais segmentos das camadas populares, sobretudo em decorrência de seu pertencimento a uma corporação, a um ofício, deveriam estar presentes a estas cerimônias, a esses atos públicos e solenes. Nestes, a eles cabia a execução de danças votivas, referentes a cada profissão (Silva 1996). Em caso de não comparecimento a tais cerimônias, sobre eles recairiam pesadas penas determinadas pelas Câmaras das Vilas e Cidades coloniais.

Portanto, se a nação era uma só, como as Leis de 1761 e 1773 poderiam segregar tão fortemente o mundo colonial incivilizado do Reino que se queria marcado pela civilização? Não foi a toa, portanto, como notou Stuart Schwartz, que a “abolição da escravidão na própria metrópole por Pombal (em 19 de Setembro de 1761) [sic] provocou certa agitação entre os escravos brasileiros”. Para o historiador norte-americano, “os cativos brasileiros reconheciam a inerente contradição da abolição do cativo em Portugal e da sua continuidade no Brasil” (Schwartz 1988: 384). Tanto Schwartz como Palácios (1998: 312) notaram que negros e mulatos, escravos e

⁷ Cf: Carta do Governador da Capitania, Manoel da Cunha Menezes aos Senhores Oficiais da Câmara da Vila do Recife. APEJE. Série Ofícios do Governo. Cód. 02 (1773-1774), fls. 29-30, 01.XII.1773.

libertos na Capitania da Paraíba, no mesmo ano de 1773, poucos meses depois da publicação da lei de abolição da escravidão, discutiam abertamente acerca dessa contradição, fazendo crescer entre senhores e autoridades coloniais o temor em relação a “conventículos” e “conciliábulo” que pudessem resultar numa revolta. Sugere-se que, a partir daqui, talvez se devesse conhecer os termos mediante os quais aqueles homens simples de cor da Cidade da Paraíba, e que aparentemente se situavam fora da “nação portuguesa”, puseram em xeque esta mesma noção, ou suscitaram entre seus pares cativos, como disse uma autoridade colonial, uma “esperança de liberdade”⁸.

V

Na segunda metade do século XVIII, a Capitania da Paraíba fazia parte de uma complexa e única instituição existente na América portuguesa configurada pela expressão “Capitania de Pernambuco e suas anexas”. Um documento de 1746 se refere à extensão impressionante desse sistema que tinha no Recife seu centro de convergência: “Estende-se o Governo de Pernambuco pela costa desde a barra do Rio de São Francisco, que fica em dez graus e quarenta e oito minutos de Latitude do Sul, e trezentos e quarenta e sete graus, e quatro minutos de Longitude, pelo meridiano da Ilha do Ferro, até o Rio Mondaú, extrema do Governo da Capitania do Ceará, o qual Rio Mondaú em três graus de Latitude Sul, e trezentos e quarenta e um graus de longitude; pelo sertão se termina este Governo, no Rio Caranhana que faz barra no Rio de São Francisco, em altura de trezentos e trinta e dois graus de longitude, confrontando com o Rio dos Tocantins, que desemboca no Maranhão”⁹.

126

⁸ Cf. Traslado da Devassa que tirou o Doutor Ouvidor Geral Luiz de Moura Furtado sobre o que se abaixo se declara. Arquivo Histórico Ultramarino – Pernambuco (AHU-PE). Caixa 59, papéis avulsos. 09.X.1773. (documentação microfilmada da Divisão de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Pernambuco, doravante, AHU-PE). A expressão posta em texto foi proferida pela testemunha n.º 23, Manuel de Jesus Maria, “homem branco casado, morador nesta cidade sargento da Companhia do Capitão Felipe Gomes de idade que disse ser de 40 anos”.

⁹ Cf. *Informação geral da Capitania de Pernambuco (1746)*. R. de Janeiro: BNRJ, 1908, p. 119.

Tratava-se, portanto, de um governo que ia, pela costa, da Comarca das Alagoas, ao Sul, até a Capitania do Ceará, ao Norte, e, sertão a dentro, da costa atlântica até as fronteiras do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Apenas a Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará possuíam governadores próprios, mas estes eram subordinados ao governo de Pernambuco – para desespero de seus Capitães Gerais e das Câmaras locais (Oliveira 1984). A Capitania do Ceará fora anexada à de Pernambuco em 1656, seguida das anexações do Rio Grande do Norte (1701) e da Paraíba (1755) (Ribeiro JR. 1976: 61-74 e Oliveira 1984). Este amplo escopo espacial da Capitania de Pernambuco, ademais, era garantido no século XVIII não apenas do ponto de vista secular, ou de seu governo material, mas também em relação à esfera espiritual, concernente à estrutura do seu bispado. A diocese de Pernambuco, criada em 1676 por bula do Papa Inocêncio XI, estendia-se, como o governo secular, da foz do Rio São Francisco até Fortaleza, no Ceará. A bula *Ad Sacram Beati Petri Sedem*, contudo, que criara o bispado, também se refere a *et terram intus* (pela terra adentro), o que compreendia todo o sertão de Pernambuco e das Capitânicas anexas até o território central e sul do Piauí, onde fora criada, em 1696, a paróquia de Oeiras por Dom Francisco de Lima, 4º Bispo de Olinda (Siqueira 1980: 113).

Por volta de 1763, a Capitania da Paraíba tinha uma população de 39.158 pessoas, sendo que 29.865 desses indivíduos eram homens e mulheres livres, ao passo que 9.293 eram cativos e cativas. Ao todo, contabilizava 8.393 domicílios, ou “fogos” (Ribeiro JR. 1976). Por volta de 1782, a população local havia aumentado consideravelmente: contava ela com cerca de 52.468 pessoas (IBGE 1987). Já a Cidade da Paraíba da Senhora das Neves experimentou um crescimento mais ou menos proporcional ao da Capitania entre 1746 e 1774. No primeiro ano, ela contava com uma população de 8.002 pessoas, distribuídas por 1.720 domicílios ou “fogos”; contava, ainda, com uma igreja matriz – a de Nossa Senhora das Neves – e 32 capelas¹⁰. Por volta de 1774, a população somava 10.050 pessoas, distribuídas por

¹⁰ Cf. *idem*, p. 408.

2.437 domicílios ou “fogos”; possuía, então, 33 capelas e dezessete engenhos em seu termo¹¹. Paraíba de Nossa Senhora das Neves tratava-se, além de um sítio em contínuo crescimento na segunda metade do século XVIII, de uma cidade aprazível, “situada em uma airosa planície salutífera, com excelentes águas, abundante de Peixe da Praia do Tambaú”¹².

Foi em decorrência de uma carta do ouvidor desta agradável cidade, Luiz de Moura Furtado, datada de 21 de Setembro de 1773, que no dia 2 de Outubro daquele mesmo ano se reuniram no Recife, no palácio do governo, o governador e Capitão General de Pernambuco, Manuel da Cunha Menezes, o ouvidor da Capitania, José Zurarte, o Juiz de Fora da mesma, José Antônio de Alvarenga e Barros Freire, e o Procurador da Coroa e Fazenda, Manuel de Araújo Cavalcanti. A carta, motivação básica daquele encontro de tão importantes gentes da Capitania, foi muito provavelmente lida em voz alta pelo próprio governador:

128

participo a Vossa Excelência que havendo-se espalhado na Cidade da Paraíba, a Lei porque Sua Majestade foi servido Libertar os mulatos e pretos de Portugal, tem sido tão mal entendida pelos mulatos, e negros daquela Cidade, que tem chegado a fazer entre eles conciliábulos e conventículos, de sorte que a interpretaram, e publicam a seu favor, tirando inúmeras cópias, vendendo-as a preço de uma pataca, e faltando sobre a inteligência da mesma Lei (...) haja Vossa Excelência de atalhar toda a ruína em que pode degenerar aquele abuso, e contínuo imaginar de umas gentes incultas sobre a dominante paixão de sua liberdade¹³.

Coube a esta junta convocada pelo governador de Pernambuco deliberar sobre aquele “aviso que pode causar alguma perturbação de conseqüências se logo se não

¹¹ Cf: Idéia da População da Capitania de Pernambuco, e das suas anexas, extensão de suas costas, rios, e povoações notáveis, agricultura, número de engenhos, contratos, e rendimentos reais, aumento que estes têm tido &^a desde o ano de 1774 em que tomou posse no Governo das mesmas Capitánias o Governador e Capitão General José César de Menezes. Rio de Janeiro: BNRJ, 1923, p. 16.

¹² Cf: *idem, ibidem*.

¹³ Cf: Traslado da Devassa que tirou o Doutor Ouvidor Geral Luiz de Moura Furtado sobre o que se abaixo se declara. AHU-PE. Caixa 59, papéis avulsos. 09.X.1773.

atalhar, no princípio, o progresso da apreensão errônea em que os escravos daquela Cidade se acham a respeito da mal entendida Liberdade nas conquistas”. A conclusão a que chegou a junta foi comunicar de imediato ao governador da Paraíba, Jerônimo de Mello Castro (1764-1797), e ao ouvidor da mesma Capitania, Luiz de Moura Furtado, “que este com a maior cautela, e dissimulação entre ativas naquela Cidade devassa para por ela, vir no conhecimento dos principais”. Temia-se, a rigor, que entre os cativos e negros livres que discutiam abertamente acerca do Alvará de 1773 houvesse “alguns de gênios violentos”, pois de escravos podia-se tudo esperar, sobretudo quando estes se achavam “movidos da ambição de liberdade”¹⁴. Claro está que as medidas ali tomadas não se resumiram a mandar abrir devassa para descobrir os “principais”: tropas a cavalo de Goiana, do Pasmado e da Vila de Igarassu, bem como índios guerreiros de Alhandra e Mamanguape (Palácios 1998: 312), também foram destacados para ficar de prontidão próximo à Cidade da Paraíba. Como se vê, as medidas de controle social mais elaboradas e extremas, tanto as “civis” como as “militares”, não eram tomadas na periferia daquele difuso e amplo sistema administrativo, mas no seu centro, isto é, no Recife.

Antes de reunir um certo número de testemunhas das ações e pensamentos dos negros livres e escravos da Cidade da Paraíba, procurou-se elaborar um rol de perguntas a serem feitas aos primeiros. A primeira destas indagações era: quem fez as interpretações da lei?; a segunda: quem comunicou esta aos escravos?; a terceira: quem fez as cópias da lei?; a quarta: quais as casas onde se faziam os “conventículos e conciliábulos”? As respostas a tais indagações dadas por algumas das testemunhas são amplamente esclarecedoras quanto a alguns aspectos capitais.

Em primeiro lugar, em função delas – e para o deleite do historiador – pode-se auscultar um pouco o mundo daqueles homens simples, verificar suas idéias, perceber o que faziam em seus ofícios e profissões, por onde andavam e como se comunicavam.

Em segundo lugar, como se verá melhor adiante, é curioso perceber que entre os “principais” indicados nos depoimentos das testemunhas não se encontra nenhum

¹⁴ Cf. *idem*.

cativo. Todos eram negros livres, descritos ou autodenominados nos autos como mulatos e pardos livres ou libertos; todos tinham profissão, bem como sabiam ler e escrever. Eram pessoas que detinham intensas formas de comunicação entre si, e que portavam agudas percepções do que se passava no mundo. Note-se, nesta direção, que o Alvará de 1773 havia sido publicado em 16 de Janeiro; em Setembro do mesmo ano, ou seja, cerca de 8 meses depois, a notícia já corria amplamente entre estas pessoas livres e de cor daquele remoto rincão do império colonial português. Ao mesmo tempo, e em terceiro lugar, percebe-se que se tratava de pessoas intermediariamente situadas na estrutura social da América portuguesa: nem eram homens brancos livres e de posse, nem escravos despossuídos, inclusive, da sua pessoa. Eram homens de cor pertencentes à camadas médias do mundo colonial – alguns deles, aliás, proprietários de cativos–, verdadeiros *intermediários culturais* (Vovelle 1987), produtos e produtores de uma ordem social *sui generis*. Onde e como situá-los no interior da *nação portuguesa*?

A primeira testemunha arrolada na devassa foi Francisco de Seixas Machado, “homem casado morador nesta Cidade, nela Procurador do Nobre Senado desta Cidade (...) que vive de seus bens, de idade 40 anos”. Este, à primeira indagação, disse ser “público, e notório o sussurro que havia entre os negros, e mulatos desta Cidade, sobre a inteligência da Lei que em Portugal Libertou todos os escravos”. Numa conversa com o mestre de campo José Rodrigues Alves, “lhe dissera este que era tanto verdade o motim que entre eles andavam fazendo os pretos e mulatos cativos desta Cidade”. Segundo ainda Francisco de Seixas Machado, este mestre de campo obtivera uma cópia da lei “escrita por um mulato que as costumava vender a preço de uma pataca”. Mais curioso era que o Alvará já havia ganho então uma versão “africanizada”, ainda segundo esta testemunha: a “cópia estava muito mal escrita, e por termos concebidos na Língua de preto aportuguesada, porém nela se não lia substancialmente cousa contrária ao Espírito da Lei original”¹⁵.

Outra testemunha também tinha muito a dizer sobre os sussurros dos negros: trata-se do Capitão Amaro de Barros Lima, homem “casado, morador nesta Cidade que

¹⁵ Cf. *idem*.

vive de seus bens, e da ocupação de Tesoureiro Geral dos ausentes desta Capitania de idade de 36 anos”. Este informou que três semanas antes “pouco mais ou menos”, isto é, em fins de Setembro de 1773, fora visitar o Guardião do Convento de São Francisco em sua cela quando nesta entrou “um pardo forro sapateiro chamado Alexandre”. Este “dissera que dos pardos do Brasil todos eram forros em virtude de uma Lei de tantos de Janeiro do presente ano porquanto nela se declarou a dita Liberdade para os escravos de Portugal, e seus domínios”. Naquela circunstância, o Capitão Amaro de Barros Lima, segundo ele mesmo declarou ao ouvidor da Paraíba na devassa, teve uma discussão com Alexandre, o pardo forro sapateiro. Aquele disse ter visto a Lei – que certamente corria de mão em mão numa cidade com cerca de 10 mil habitantes – e que nela a expressão “e seus domínios” “era a título da Junta do Comércio (...) porque em nenhuma parte da mesma Lei vinham as ditas palavras”. Depois disso “se despediu (...) sem fazer mais questão”¹⁶.

Para o pardo forro Alexandre, o nó da questão, como se viu, era a expressão “e seus domínios”; para ele, valia a pena discutir o Alvará em pormenores e, assim, identificar se pessoas próximas, ainda atadas ao cativo e que viviam na América portuguesa, poderiam ou não, em função do texto legal, gozar sua liberdade. Ao mesmo tempo, Alexandre tinha por função o ofício de sapateiro: um dos mais ativos politicamente desde o século XVIII em várias partes da Europa e do Novo Mundo. As conversas na oficina, o tempo disponível para leituras, bem como o caráter sedentário do ofício contribuía para tal disposição política (Hobsbawm & Scott 1987).

Uma testemunha que satisfez as autoridades quanto à existência de “conventículos e conciliábulo” entre os escravos e negros livres foi Manuel de Jesus Maria, “homem branco casado, morador nesta cidade sargento da Companhia do Capitão Felipe Gomes de idade que disse ser de 40 anos”. Este não se referiu a nenhuma casa onde tais “conventículos e conciliábulo” pudessem ter ocorrido, mas disse ter ido

¹⁶ Cf: *idem*. Ver, em anexo, o texto completo do Alvará de 16 de Janeiro de 1773, onde a expressão “e seus domínios” aparece em correlação à “Junta de Comércio”.

a uma Romaria à Praia do Tambaú, e vendo um ajuntamento de negros e mulatos chagara ao pé deles junto dos quais estava um pardo forro chamado Luís Leitão com uma cópia da Lei (...), persuadindo ao dito ajuntamento de negros que em virtude daquela Lei todos eram forros os escravos do Brasil nascidos de crioulos e mulatos, dizendo a ele testemunha que visse e lesse, e que em virtude dela havia de forrar a todos os cativos do Brasil.

Os termos dessa discussão eram curiosos. Segundo esta testemunha, os negros reunidos na Praia do Tambaú atribuíam o direito à liberdade aos indivíduos “nascidos de crioulos e mulatos”. Estes tinham tanta certeza do que diziam que pediam encarecidamente à testemunha que “visse e lesse” o texto legal. Muito provavelmente, os homens de cor ali reunidos centravam seu olhar sobre a determinação presente no Alvará de 1773 de libertar “aqueles, cuja escravidão vier das Bisavós”. Estes, dizia o texto legal, que “fiquem livres, e desembargados, posto que as mães e avós, tenham vivido em Cativeiro: Que quanto ao futuro, todos os que nascerem do dia da publicação desta Lei em diante, nasçam por benefício inteiramente livres, posto que as Mães e Avós hajam sido escravas” (Rio Maior 1940: 109-111). Há, assim, pelo menos dois aspectos centrais presentes à lei de 1773 que suscitaram discussões entre os negros da Cidade da Paraíba: sua abrangência espacial – sintetizada na expressão “e seus domínios” – e quais os sujeitos que, segundo o texto legal, deveriam ser, de fato, libertados. O caráter de “lei do ventre livre” presente àquela normatização, como destacaram Novais & Falcon (1973), excluía os africanos recém chegados da esperança de liberdade, e privilegiava exclusivamente os crioulos e mulatos – pelo menos segundo a ansiosa interpretação dos negros da Cidade da Paraíba. Na verdade, estes pareciam desconhecer o Alvará de 1761, que antes havia abolido o tráfico em direção aos Reinos de Portugal e Algarve.

Mas foi na fala da testemunha Manuel de Jesus Maria sobre a discussão supostamente ocorrida na Praia de Tambaú que surgiu a acusação formal a dois dos considerados “principais” pelos sussurros em torno da lei de 1773: Félix Caetano, um mulato pintor que, ainda segundo aquela testemunha, andava, “e não só nesta ocasião”, na companhia de Luís Leitão, o outro “cabeça do motim”. Contudo, fora principalmente Luís Leitão que andou

publicando por essa Cidade aos pretos e mulatos que estavam forros por aquela Lei, o que a testemunha muitas vezes lhe ouviu dizer nesta Cidade, sendo ele o principal cabeça do motim, e que andou pondo os escravos em alvoroço e esperança de Liberdade.

Pode-se dizer que os cativos e homens de cor livres não exatamente tramavam revoltas mediante “conventículos e conciliábulo”, como pensavam as autoridades; mas é difícil não perceber, mediante os depoimentos das testemunhas, que eles tiveram acesso a cópias do Alvará de 1773, e discutiram abertamente os seus termos. Provavelmente, os mesmos condenavam, e com razão, um fato aberrante: o de que a *nação portuguesa*, quanto às suas camadas constituídas por homens de cor, cindia-se em duas, uma civilizada, situada na Europa, e outra não civilizada, situada nos Trópicos. Afinal, a lei de 1773 opunha claramente uma terra de liberdade e de direitos civis concedidas a negros escravos a uma terra marcada pela escravidão e pela coisificação mesma dos negros livres. Se todos eram vassallos do mesmo Rei, havia algo de podre nas Leis do Reino. E os homens comuns da distante Cidade da Paraíba discutiam abertamente aquele tratamento diferenciado dado aos seus pares de além mar. Por que não era também dado a eles o direito à liberdade?¹⁷

133

VI

Em fins de 1773, ao cabo da devassa, sendo ouvidos cerca de 30 testemunhas, deliberou o governador de Pernambuco “serem o motor desta sinistra inteligência o Capitão dos Pardos Bernardino de Sena Alexandre Guedes, Félix Caetano, e o

¹⁷ Na verdade, não se deve proceder numa contraposição em bloco destes dois mundos que se tomam cada vez mais cindidos, uma vez que tal cisão valia para as camadas populares — sobretudo para cativos e homens de cor livres — mas não para os letrados, para as elites coloniais, para os “homens bons” e de “grossos cabedais” da América portuguesa. Estes não apenas sabiam o seu lugar, mas também defendiam vivamente sua inserção na *nação portuguesa*. (Jancsó & Pimenta 2000 e Melo 1997).

Sargento Mor (...) Pedro de Alcântara Bulhões”¹⁸. Contudo, nos autos, mandados proceder entre Novembro de 1773 e 29 de Janeiro de 1774, não consta entre os réus o Capitão dos Pardos Bernardino de Sena Alexandre; as prisões recaíram sobre Félix Caetano, oficial de pintor, Pedro de Alcântara Bulhões, Sargento Mor do Terço dos Homens Pardos da Capitania da Paraíba e Professor de Música, e Luiz Leitão, aparentemente um cirurgião ou curandeiro. Note-se que o depoimento do sargento Manuel de Jesus Maria foi capital quanto a identificação dos “cabeças do motim”: dois dos acusados por ele, os pardos Luiz Leitão e Félix Caetano, acabaram sendo presos e enviados para a Fortaleza de Cinco Pontas no Recife. Além de efetuar “as prisões dos ditos”, o governador de Pernambuco, Manuel da Cunha Menezes, mandou lançar um Bando “na dita Cidade com a declaração da verdadeira interpretação da referida Lei”. Depois disso, “se acham em sossego, e quietação os moradores daquela Capitania”¹⁹. Sustara o governador, desse modo, qualquer aspiração entre os negros que remetesse a uma esperança de liberdade.

134

Ao longo dos depoimentos dos réus, muitas dúvidas se dissiparam e muitas respostas desconcertantes foram dadas. Com efeito, quem esperava que negros inseridos numa camada média da sociedade colonial pudessem se colocar ao lado de seus pares de cor e escravizados e defender abertamente suas idéias diante das autoridades está profundamente equivocado. Não apenas aqueles intermediários culturais se deslocavam com facilidade, discursivamente, de um extremo a outro da escala social, como o temor do prejuízo social, decorrente de uma prisão e da privação de seus meios de sobrevivência e de auto-identificação, justificava dizer exatamente o que as autoridades constituídas queriam ouvir. Na verdade, os réus foram além, e demonstraram que sabiam muito bem lidar com os riscos materializados nos grilhões retóricos da justiça.

¹⁸Cf. Traslado de uma Portaria do Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Governador, e Capitão General de Pernambuco, e Paraíba Manuel da Cunha Menezes cometida ao Doutor Ouvidor Geral de Pernambuco José Teotônio Pedron Zurarte. AHU-PE. Caixa 59, papéis avulsos. 24.I.1774.

¹⁹ Cf. *idem*.

Neste sentido, o primeiro dos réus a prestar depoimento ao ouvidor Luiz de Moura Furtado, em 12 de Novembro de 1773, foi oficial de pintor Félix Caetano. Este dissera ser “casado natural da Cidade da Bahia, e que tinha 41 anos de idade”. Longe da escravidão há mais de uma geração, disse também que era “livre e assim nasceu já”. Indagado sobre o motivo de sua prisão, afirmou que “é por dizerem que ele afirmava que os escravos do Brasil eram forros em virtude da Lei que Libertou os de Portugal”. Quando foi perguntado a quem tinha persuadido com o argumento segundo o qual o Alvará de 1773 também se aplicava à América portuguesa, Caetano deu uma resposta no mínimo desconcertante:

Respondeu que a pessoa nenhuma tinha persuadido, e a Lei se entendia para o Brasil, que bem se deixa ver, que nunca tal devia; porque possuindo, como possui 5 escravos entre estes um mulatinho não era natural que os quisesse perder, fazendo-se Autor de semelhante balela, muito tendo ele já visto a mesma Lei e leu no convento, ou na Ordem Terceira de São Francisco em presença de outras pessoas, assentado a todos que era só para Portugal²⁰.

135

O argumento de Félix Caetano, um dos “cabeças do motim”, segundo uma testemunha, abalava inteiramente qualquer acusação mais grave que podia lhe ser imputada. Ora, não se tratava de alguém que pudesse “persuadir” seus pares de cor, sobretudo aqueles atados ao cativo, porque era, ele mesmo, um proprietário de escravos! Como poderia persuadir cativos acerca de sua liberdade se era parte interessada na conservação do cativo? Uma lei que abolisse a escravidão, conforme suas palavras, “nunca tal devia”. Ao mesmo tempo, a referência ao “mulatinho” que, talvez mais que os demais, Félix Caetano não queria perder, aponta para a existência de um possível sentimento que vinculava mais ou menos profundamente este senhor pardo, baiano e trabalhador manual ao seu jovem cativo aprendiz.

²⁰ Cf: Traslado do auto de perguntas feitas ao Réu preso o pardo Félix Caetano a que procedeu o Doutor Ouvidor Geral Luiz de Moura Furtado. AHU-PE. Caixa 59, papéis avulsos. 12.XI.1773.

Ademais, Félix Caetano, talvez tenha reiterado suspeitas que recaíam sobre o Sargento Mor dos Pardos Pedro de Alcântara Bulhões, preso em Outubro de 1773. Segundo o primeiro, a cópia da Lei que lhe caíra às mãos no convento ou na Ordem Terceira de São Francisco “era do Sargento Mor Pedro de Alcântara, e a tinha emprestado sua mulher a um pardo José Paes forro para mostrar a ele respondente, e logo que acabou de ler a entregou ao dito pardo”²¹. A dança dos pardos em seus curiosos locais de encontro vão se avolumando: segundo o depoimento do Capitão Amaro de Barros Lima, fora no convento de São Francisco onde ele vira uma cópia da lei em mãos de outro pardo forro, o sapateiro Alexandre. Fora também ou no convento ou na Ordem Terceira de São Francisco – e muito provavelmente fora no convento, pois uma Ordem Terceira não era propriamente lugar para negros, como sugere, para o caso mineiro, Caio César Boschi (1986) – que Félix Caetano lera uma cópia do Alvará de propriedade do Sargento Mor Pedro de Alcântara Bulhões, por sua vez emprestada pela mulher deste a um outro pardo forro, José Paes.

136

Vai, assim, se desenhando uma rede de sociabilidade no interior da qual a lei de 1773 era discutida, debatida, interpretada. Esta rede incluía, assim, provavelmente, Félix Caetano, Pedro de Alcântara Bulhões, José Paes, o sapateiro Alexandre e, ainda, Luís Leitão, uma vez que este era companheiro inseparável de Félix Caetano, tal como afirmou uma testemunha. Mas, por que estes negros livres e alfabetizados, todos vinculados a ofícios manuais, se reuniam exatamente no convento dos franciscanos? Certamente, não havia graves objeções da parte destes em receber em seu reduto, mesmo que fosse em suas celas, pessoas que circulavam por aquela pequena cidade, na qual todos os rostos eram conhecidos e presentes às redes de sociabilidade que ali se formavam espontaneamente. Contudo, contrariando frontalmente uma testemunha, o sargento Manuel de Jesus Maria, Félix Caetano afirmou taxativamente que “nunca fora à Praia com Luís Leitão, nem o conhece, nem com ele teve nunca sociedade”²² – afirmação que, muito provavelmente, constituía uma mentira

²¹ Cf. *idem*.

²² Cf. *idem*.

deslavada, pois Leitão lembrara, e muito bem, em seu depoimento de Janeiro de 1774, daquela reunião à beira mar, como se verá adiante.

O segundo réu a depor, em 5 de Janeiro de 1774, foi o Sargento Mor do Terço dos Homens Pardos da Capitania da Paraíba, Pedro de Alcântara Bulhões. Este, como Félix Caetano, era casado, mas tratava-se de pessoa nascida na própria Cidade da Paraíba, de 44 anos. Além de seu importante posto militar – pois por volta de 1768 o Terço dos Pardos da Capitania da Paraíba reunia 525 homens²³ –, Pedro de Alcântara exercia igualmente o ofício de “professor de Música”. Inicialmente, passando-se por desentendido, o Sargento Mor do Terço dos Pardos disse ignorar “a causa da sua prisão”, e na primeira pergunta mais incisiva feita pelo ouvidor indagou-se se ele “sabia Ler, e escrever” e se se ocupava com “alguns papéis curiosos, tirando-lhes algum traslado para conservar ou dar a algumas pessoas”. Fingindo não saber do que se tratava

Respondeu que sabia Ler e escrever, e que ocupava o tempo em fazer seus concertos de Música com os seus discípulos nos dias que nas festas, e sábados das semanas, quando era dispensado das obrigações de seu posto, e que muitas vezes não tinha tempo em ler alguns Livros pertencentes a arte militar, e algumas comédias que apareciam pela correlação que tinham com a arte da Música pelas áreas que as mesmas comédias muitas vezes trazem²⁴.

137

Esta resposta pode ser interpretada como uma dissimulação, como a encenação de um papel diante da autoridade do ouvidor, pois, como se verá adiante, Bulhões sabia, e muito bem, do conteúdo do Alvará de 1773, sendo um dos introdutores de cópias do mesmo entre os homens de cor da Capitania da Paraíba. Ao mesmo tempo, suas escusas pelo ato ler comédias pela simples “correlação que tinham com a arte de Música” indicavam que ele tinha conhecimento que algumas dessas peças, ge-

²³ Cf: Resumo total dos cinco mapas de suas cinco Capitânicas que se vê o número de Tropas, e Praças pagas que estas tem para a sua defesa. AHU-PE. Caixa 70, papéis avulsos. 01.IV.1768.

²⁴ Cf: Traslado do auto de perguntas feitas ao sargento Mor Pedro de Alcântara Bulhões. AHU-PE. Caixa 59, papéis avulsos. 5.I.1774.

ralmente convertidas em óperas, haviam sido consideradas atentatórias à ordem aristocrática – como foi o caso de *O barbeiro de Sevilha*, de 1775, e de *As bodas de Fígaro*, de 1784, ambas de Beaumarchais (Elias 1995). Só não se sabe se o ouvidor tinha uma erudição tão vasta, sobretudo estando ele, naquele momento, tão preocupado em identificar copistas, leitores e comentadores críticos da lei de 1773.

Do ponto de vista do acusado, o importante, por outro lado, era representar o seu papel. Nesta direção, ao ser indagado se “quando aparecia alguma Lei, ou dela tinha notícia, se tinha curiosidade de ler, e a procurava para esse efeito, ou algum papel que contivesse curiosidades”, este procurou apresentar-se como um fiel e atencioso espectador do teatro do poder de Sua Majestade: “Respondeu que ele era curioso em saber novidades que provinham de Lei, Bandos do Governador, ordens dos magistrados, e Almotacés, quando estas se faziam publicar, ou por Editais ou por Bandos”²⁵.

Contudo, a dissimulação do Sargento Mor do Terço dos Pardos não poderia durar para sempre. Mais adiante, ele revelou não apenas que tinha sido um dos introdutores da cópia do Alvará de 1773 entre os homens de cor da Cidade da Paraíba, mas também deixou claro os contatos, as formas de comunicação e os deslocamentos frequentes que intermediários culturais como ele pareciam realizar:

Disse que chegando da Bahia um crioulo por nome Luiz Gomes de Brito assistente na Cidade da Paraíba, ele Alferes do Terço dos Henriques, e trazendo por notícia que na Cidade da Bahia adonde o mesmo tinha vindo se publicara uma Lei em que Sua Majestade fazia grandes mercês aos pretos e divulgando-se pela dita Cidade esta notícia, e por carta que também veio da Bahia do Padre Mathias Mendes Vianna escrita ao Doutor José Gonçalo de Medeiros, trazida pelo dito crioulo segundo disse o mesmo a ele respondente, indo o dito crioulo a casa dele respondente entre outras novidades lhe deu da Bahia lhe deferiu a de que se trata queixando-se de que lhe não davam crédito, sendo certo haver-se publicado a dita Lei, por cuja razão entrou ele respondente na curiosidade de querer saber, o que continha a dita Lei, recebendo uma carta do Mestre de Campo José Ribeiro assistente nesta Vila do Recife encomendando-lhe umas madeiras, respondendo sobre

²⁵ Cf. *idem*.

sua condução, na mesma carta mandara ele respondente pedir ao dito Mestre de Campo a referida lei a qual lhe enviou o mesmo de manuscrito uma cópia.

Pelo depoimento do réu, vê-se que a rede de sociabilidade entre os crioulos e pardos cresce ainda mais, ampliando-se por várias Capitanias da América portuguesa. Ora, Bulhões tinha por amigo o crioulo Luiz Gomes de Brito, Alferes do Terço dos Henriques da Capitania da Paraíba – uma tropa que continha 304 pessoas em 1768²⁶ – o qual, em viagem à Capitania da Bahia, tivera conhecimento em Salvador do Alvará de 1773. Este não trouxe à Paraíba cópia do mesmo, mas ficara impressionado com seu conteúdo. Tentou conversar sobre isto com outras pessoas de seu círculo – o qual se mostrava, aliás, cada vez mais amplo –, mas estas “lhe não davam crédito”.

Ninguém podia acreditar, segundo se depreende deste depoimento, que uma lei havia libertado os cativos de Portugal e Algarve; talvez, conforme o raciocínio dos incrédulos, ou medidas parecidas poderiam ocorrer no Brasil em breve, ou a nação portuguesa, por uma injustiça sem tamanho, estava sendo cindida, ao se oferecer tratamento desigual aos negros de um e outro lado do Atlântico. É possível ainda que a incredulidade de alguns decorresse dos seus interesses materializados na posse de cativos – como foi o caso do primeiro réu, o pintor Félix Caetano. No fundo, porém, deve-se crer que a escravidão era representada mentalmente como uma instituição tão arraigada no meio social da América portuguesa que nada nem ninguém, nem mesmo um decreto real, pudesse por fim a ela. Desse modo se vê que não eram apenas senhores de escravos que viam o cativo como um estado eterno e duradouro, mas também homens negros, cujos pais e avós eram egressos daquela condição social. Ao que parece, o *habitus* do escravismo estava fortemente impregnado na estrutura social de personalidade dos indivíduos (Elias 1993b), independentemente da camada social à qual pertencessem.

²⁶ Cf: Resumo total dos cinco mapas de suas cinco Capitanias que se vê o número de Tropas, e Praças pagas que estas tem para a sua defesa. AHU-PE. Caixa 70, papéis avulsos. 01.IV.1768.

Outro aspecto importante no depoimento de Bulhões é que Luiz Gomes de Brito, o Alferes dos Henriques, se não trouxe uma cópia do Alvará de 1773, trouxera pelo menos uma carta que provavelmente se reportava a ele. Como uma carta escrita por um Padre e endereçada a um “Doutor” fora interceptada por um militar negro? Seja lá como for, a posse da carta, à falta de cópia da lei, revela o desejo de Luiz Gomes de Brito de provar que, um dia, a liberdade poderia ser alcançada por todos os negros – mesmo que ela só valesse para os de além mar. Ademais, tal desejo deve ser interpretado, em última análise, como uma decorrência inusitada da difusão das Luzes, da civilização dos costumes e da noção de pacto social, aspectos que contemporaneamente pareciam ser acessíveis apenas aos letrados – tal como imaginam, até hoje, alguns historiadores – mas que também se irradiavam sobre homens livres de cor e de baixa extração.

Finalmente, mais um indivíduo é introduzido na rede de sociabilidade que ligava os pardos e crioulos da Cidade da Paraíba entre si e entre os de outras Capitânicas. Trata-se do Mestre de Campo José Ribeiro, “assistente nesta Vila do Recife” – provavelmente, mais um militar pardo ou crioulo. Bulhões encomendara a este “umas madeiras” e, de quebra, uma cópia do Alvará de 1773, “a qual lhe enviou o mesmo de manuscrito uma cópia”. Bulhões, segundo seu depoimento, fora mordido pelo bicho da curiosidade ao conversar em sua casa com o Alferes Luiz Gomes de Brito quando este regressou de Salvador: “entrou ele respondente em curiosidade de querer saber, o que continha a dita Lei”. Ora, desse modo, vê-se que fora Pedro de Alcântara Bulhões um dos principais introdutores de cópias do Alvará de 1773 na Cidade da Paraíba, bem como se vê que foi ele um de seus principais comentadores – aspecto que, até então, ele havia tentado ocultar.

No ato de sua prisão, Bulhões estava de posse de uma cópia da lei, mas não se tratava do mesmo manuscrito que ele havia recebido do Mestre de Campo José Ribeiro, morador no Recife:

Respondeu que a dita cópia lhe entregara um pardo chamado Inácio de Souto assistente na Cidade da Paraíba, e pela dita cópia não dera dinheiro algum, entregando-

a ele respondente ao Juiz Ordinário depois de a ler lha entregara pessoalmente a ele respondente fazendo dela entrega outra vez ao dito pardo Inácio de Souto²⁷.

Desse modo, a rede de sociabilidade dos homens de cor da Cidade da Paraíba ia crescendo de forma espantosa, bem como o número de cópias e o interesse em torno da lei de 1773. Finalmente, ao passo que Bulhões falava em tantos nomes, informando tantos fatos novos e expondo as redes políticas de sociabilidade das camadas populares da Capitania, coube ao ouvidor Luiz de Moura Furtado ser mais incisivo em suas indagações. Perguntou este, assim, se Bulhões tinha conhecimento da existência de venda de cópias do Alvará e da preparação de motins. Em face de tais perguntas o Sargento Mor do Terço dos Pardos

Respondeu que não tem notícia que da dita Lei se fizesse venda alguma, e menos houvesse ajuntamentos de que se quisesse seguir motim ou desordens; pois só no povo houve uma curiosidade de querer saber o que a dita Lei continha pela diversidade de pareceres que havia a persuadirem algumas pessoas, de que os pretos haviam de ser admitidos ao serviço da Câmara²⁸.

141

Com este depoimento, Bulhões dava conta de dois aspectos importantes, e já apontados anteriormente. O primeiro diz respeito ao impacto que a lei de 1773, ao normatizar o processo de abolição da escravidão em Portugal e Algarve, causou sobre as camadas populares da América portuguesa. Discussões, conversas em oficinas de artesãos, polêmicas e “questões” no convento de São Francisco ou na beira da Praia de Tambaú, eram levadas a efeito sob este impacto, pois, “no povo houve uma curiosidade de querer saber o que a dita Lei continha”. O segundo aspecto, como já foi observado, é referente ao fato de que os termos daquele texto legal sofreram uma leitura atenta por parte desses intermediários culturais. Quando Bulhões aventa

²⁷ Cf: Traslado do auto de perguntas feitas ao sargento Mor Pedro de Alcântara Bulhões. AHU-PE. Caixa 59, papéis avulsos. 5.I.1774.

²⁸ Cf: *idem*.

a possibilidade de que, em função do Alvará de 1773, “os pretos haviam de ser admitidos ao serviço da Câmara”, ele informava que, nas discussões presentes à sua rede de sociabilidade, havia sido feita uma leitura atenta do trecho do texto no qual se lastimava “os prejuízos, que resultam ao Estado, de ter tantos Vassallos lesos, baldados, e inúteis, quantos são aqueles miseráveis, *que a sua infeliz condição faz incapazes para os Ofícios públicos (...)* e contratos de todas as espécies” (Rio Maior 1940: 109-111) (*Grifos do autor*). A interpretação da lei poderia ser considerada “errônea” pelas autoridades coloniais no que tange às porções espaciais de sua aplicação; mas os homens de cor da América portuguesa iam ao âmago do texto legal quando manifestavam seu desejo de ascender socialmente, de ter acesso a cargos públicos até então firmemente a eles negados – tal como ocorreria mais tarde no ensaio de sedição baiano de 1798 (Jancsó 1996). De fato, a diminuição dos contrastes e o aumento da variedade preconizados na Europa, no bojo do processo civilizador (Elias 1993a), não se aplicava ao mundo não civilizado, ao mundo bárbaro que se queria apenas explorar colonialmente, existente do outro lado ao Atlântico.

142

O último réu a depor perante o ouvidor geral Luiz de Moura Furtado, no dia 29 de Janeiro de 1774, foi Luís Leitão de Barros, “natural de Tejucupapo que era casado e tinha 62 anos”. Leitão, como Bulhões, também dizia ignorar “o motivo de sua prisão a qual fora feita pelo meirinho geral da ouvidoria desta Cidade Leandro de Souza Vianna há 18 dias” – isto é, no dia 11 de Janeiro de 1774. Inicialmente, ele parecia estar bem treinado quanto a dizer precisamente aquilo que o ouvidor queria ouvir. Segundo seu depoimento, Luís Leitão tomou conhecimento do Alvará de 1773 “por um homem branco chamado Mestre Miguel oficial de entalhador o qual lhe disse haverá 2 meses que tinha vindo a sobredita Lei, a qual se não entendia senão para o Reino de Portugal, e Algarve”. Note-se que ele não apenas fora um dos primeiros a saber da existência da lei na Cidade da Paraíba – dela tomou conhecimento, “por um homem branco”, cerca de 2 meses depois de sua publicação – mas também que era um dos mulatos e pardos livres da Cidade que mais discutiu o texto legal e “persuadiu” terceiros a fazer o mesmo que ele. Luís Leitão, contudo, considerado por uma testemunha “o cabeça principal do motim”, prestou um

depoimento contraditório, beirando mesmo o hilário. Perguntado se “persuadiu algum escravo de que a Lei era também para o Brasil”, ele

Respondeu que ninguém lhe havia dito o contrário da primeira notícia que lhe deram, nem ele respondente persuadiu a pessoa alguma, e só em uma ocasião encontrando-se com uma negra velha lhe disse por graça, que logo havia de ser forra; porém não que se dissesse a dita Lei, porque somente lhe veio aquilo à cabeça²⁹.

Parece difícil acreditar nesse homem velho, dotado de poderes mágicos – afinal, como se verá adiante, ele parecia ser um cirurgião ou um curandeiro – e que fora visto por uma testemunha comentando e discutindo o Alvará de 1773 a beira mar. Suas contradições eram flagrantes. Quando perguntado se fora “a Praia de Tambaú, e se nela se encontrou com alguns negros, e mulatos, ele disse alguma coisa a respeito da sobredita Lei”, Leitão ambigüamente

Respondeu que fora a dita Praia em uma ocasião, cujo tempo não lembra com um Livro de Cirurgia para curar a uma preta da espinhela, e que aí lhe perguntaram uns pretos pela mencionada Lei, aos quais ele (...) respondeu que não sabia mais do que de um ruge ruge que havia na Cidade, asseverando que os cativos do Brasil eram forros, e afirmando outros que só o eram os de Portugal, e assim afirmou ele respondente³⁰.

Mesmo cercado de ambigüidades, talvez por temer as penalidades que sobre ele poderiam recair, Luís Leitão reiterou a existência do “ruge ruge” que havia na Cidade da Paraíba e que dois partidos de interpretadores da lei de 1773 ali haviam se formado: os que asseveravam “que os cativos do Brasil eram forros” e os que afirmavam “que só o eram os de Portugal”. Leitão muito provavelmente participara destes debates, pois percebeu nitidamente as opiniões em luta, as interpretações em choque.

²⁹ Cf: Traslado do auto de perguntas feitas a Luís Leitão homem pardo que procedeu o Doutor Ouvidor Geral Luiz de Moura Furtado. AHU-PE. Caixa 59, papéis avulsos. 29.I.1774.

³⁰ Cf: *idem*.

VII

A decisão do governo de Pernambuco, conforme carta de Manuel da Cunha Menezes a Martinho de Mello e Castro, de 27 de Janeiro de 1774, foi a de que “o delito desses Homens consistiu em uma materialidade da qual não resulta crime correspondente à expectativa das primeiras notícias”. Por outras palavras, as autoridades coloniais e do além mar podiam dormir em paz, pois não havia revolta de negros a vista. O governador, assim, tomou “o expediente de os mandar por em livramento na Junta da Justiça” no Recife, para lá serem julgados, mas acreditava “na tenuidade das culpas” dos réus³¹.

Luís Leitão, Pedro de Alcântara Bulhões, Félix Caetano e muitos outros negros livres como eles presentes a uma rede de sociabilidade que articulava esses intermediários culturais do universo colonial eram, na verdade, suspeitos por pensar, por sentir, por perceberem o que se passava no mundo. Eles discutiam a cisão do império português nos seus termos, antevendo os interesses presentes aos homens de Estado do Reino de tornar a América portuguesa uma dependência colonial ainda mais profunda do que ela havia sido desde o início da empresa ultramarina. Aprofundava-se, então, o sistema colonial via políticas inspiradas pelo reformismo ilustrado, ao mesmo tempo que esse sistema, paradoxalmente, manifestava os primeiros sinais de sua crise. A oposição entre os mundos civilizado e incivilizado foi, assim, não apenas percebida pelos doutores formados em Coimbra, pelos homens ilustres e informados pelas Luzes ou pelas lojas maçônicas, ao longo da passagem dos séculos XVIII ao XIX – como têm sublinhado, até então, a historiografia –; homens comuns e de baixa extração, alguns recém saídos do cativeiro, também se deram conta, e em profundidade, dos acontecimentos em curso, e discutiram entre si, e nos seus termos, os impasses de um mundo cada vez mais cindido e em transformação.

³¹ Cf: Carta de Manuel da Cunha Menezes a Martinho de Mello e Castro. AHU-PE. Caixa 59, papéis avulsos, 27.I.1774.

Apêndice

ALVARÁ DE DEZASSEIS DE JANEIRO DE MIL SETECENTOS E SETENTA E TRÊS

Eu, El-Rei. Faço saber aos que este Alvará com força de lei virem: Que depois de ter obviado pelo outro Alvará de 19 de Setembro de 1761 aos grande inconvenientes, que a estes Reinos se seguiam de se perpetuar neles a Escravidão dos Homens pretos, tive certas informações, de que em todo o Reino de Algarve, e em algumas Províncias de Portugal, existem ainda Pessoas tão faltas de sentimentos de Humanidade, e de Religião, que guardando nas suas casas Escravas, umas mais brancas do que eles, com os nomes de *Pretas*, e de *Negras*; outras Mestiças; e outras verdadeiramente Negras; para pela repreensível propagação delas perpetuarem os Cativeiros por um abominável comércio de pecados, e de usurpações das liberdades dos miseráveis nascidos daqueles sucessivos, e lucrosos concubinatos, debaixo do pretexto de que os ventres das Mães Escravas não podem produzir Filhos livres, conforme o Direito Civil. E não permitindo, nem ainda o mesmo Direito, de que se tem feito um tão grande abuso, que aos Descendentes dos Escravos, em que não há mais culpa, que a da sua infeliz condição de Cativos, se estenda a infâmia do Cativo, além do termo, que as Leis determinam, contra os que descendem dos mais abomináveis Réus dos atrocíssimos crimes de lesa Majestade Divina, ou Humana: E considerando a grande indecência, que as ditas Escravidões inferem aos meus Vassallos; as confusões, e ódios, que entre eles causam; e os prejuízos, que resultam ao Estado de ter tantos Vassallos lesos, baldados, e inúteis, quantos são aqueles miseráveis, que a sua infeliz condição faz incapazes para os Ofícios públicos; para o Comércio; para a Agricultura; e para os tratos, e contratos de todas as espécies: Sou servido obviar a todos os sobreditos absurdos. Ordenando, como por este ordeno: Quanto ao pretérito, que todos aqueles Escravos, ou Escravas ou sejam nascidos dos sobreditos concubinatos, ou ainda de legítimos Matrimônios, cujas Mães, e Avós são, ou houverem sido Escravas, fiquem no Cativo, em que se acham, durante a sua vida somente; Que porém aqueles, cuja escravidão vier das Bisavós, fiquem livres, e desembargados, posto que as Mães, e Avós hajam sido Escravas: E que todos os sobreditos por efeito desta Minha Paternal, e Pia Providência fiquem libertados, fiquem hábeis para todos os Ofícios, honras, e dignidades, sem a Nota distintiva de *Libertos*, que a superstição dos Romanos estabeleceu nos seus costumes, e que a União Cristã, e a Sociedade Civil faz hoje intolerável no Meu Reino, como o tem sido em todos os outros da Europa.

E este se cumprirá tão inteiramente, como nele se contém. Pelo que: Mando à Mesa do Desembargo do Paço; Conselhos da Minha Real Fazenda, e do Ultramar, Casa da Suplicação; Mesa da Consciência, e Ordens, Senado da Câmara; Junta do Comércio destes Reinos, e seus Domínios; Governador da Relação, e Casa do Porto; e mais Ministros, Oficiais de Justiça, e Pessoas destes Reinos, que cumpram e guardem, e façam inteiramente cumprir, e guardar este meu Alvará, sem embargo de quaisquer outras Leis, ou disposições, que se oponham ao seu conteúdo; as quais Hei também por derogadas para este efeito somente, ficando aliás sempre em seu vigor. E mando ao Doutor João Pacheco Pereira, do Meu Conselho, que serve de Chanceler Mor destes Reinos, e Senhorios, o faça publicar, e registrar na Chancelaria Mor do Reino: E da mesma sorte será publicado nos meus Reinos, e em cada uma das Comarcas deles, para que venha à notícia de todos, e se não possa alegar ignorância: Registando-se nas Relações de Lisboa, e Porto, e nas mais partes, onde semelhantes Leis se costumam registrar, e lançando-se este mesmo Alvará no Meu Real Arquivo da Torre do Tombo. Dado no Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, em dezasseis de Janeiro de mil setecentos e setenta e três.

Rei (com guarda).

Marquês de Pombal

(*apud*: Rio Maior 1940: 109-111).

146

Referências bibliográficas

- BOSCHI, C. César. *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. S. Paulo: Ática, 1986.
- BOXER, C. R. *O império colonial português (1415-1825)*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*. Trad. Sebastião Brás. Porto: Afrontamento, 1977.
- CAPELA, José. *As burguesias portuguesas e a abolição do tráfico da escravatura (1810-1842)*. Porto: Afrontamento, 1979.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Dom Quixote, 1993b.
- _____. *Mozart, sociologia de um gênio*. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Formação do Estado e civilização. (vol. 2). Trad. Ruy Jungmann. R. de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993a.
- ELTIS, David. Europeans and the rise and fall of african slavery in the Americas: an interpretation. *American Historical Review*. Vol. 98, nº 05, Dec. 1993.
- FALCON, F. C. & NOVAIS, F. A. A extinção da escravatura africana em Portugal no quadro da política econômica pombalina. *Anais do VIº Simpósio dos Professores Universitários de História*. S. Paulo: ANPUH, 1973.
- FALCON, F. C. *A época pombalina*. (Política econômica e monarquia ilustrada). S. Paulo: Ática, 1982.
- FLORENTINO, Manolo & FRAGOSO, João. *O arcaísmo como projeto*. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro (c. 1790-c. 1840). Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- HOBSBAWM, E. J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Programa, mito e realidade. Trad. Maria Celia Pioli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOBSBAWM, Eric J. & SCOTT, Joan W. Sapateiros politizados. In: HOBSBAWM, Eric J. *Mundos do trabalho*. Novos estudos sobre história operária. Trad. Waldea Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- IBGE. *Estatísticas histórica do Brasil*. Séries econômicas, demográficas e sociais (1550-1985). (vol. 03). Rio de Janeiro: IBGE, 1986.
- JANCSÓ, István & PIMENTA, J. P. Garrido. Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira). In: MOTA, C. G. (Org.). *Viagem incompleta*. A experiência brasileira (1500-2000). S. Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.
- JANCSÓ, István. *Na Bahia, contra o império*. História do ensaio de sedição de 1798. S. Paulo/Salvador: Hucitec/Edufba, 1996.
- MAXWELL, Kenneth. *A devassa da devassa*. A inconfidência mineira: Brasil e Portugal (1750-1808). Trad. João Maia. R. de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- _____. *Marquês do Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. R. de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio*. O imaginário da restauração pernambucana. R. de Janeiro: Topbooks, 1997.
- NEVES, Guilherme P. das. Pálidas e oblíquas luzes: J. J. da C. de Azeredo Coutinho e a *Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos*. In: SILVA, M. B. N. da. *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

- NOVAIS, F. A. O reformismo ilustrado luso-brasileiro: alguns aspectos. *Revista Brasileira de História*. Vol. 4, n.º 7, mar., 1984.
- _____. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. S. Paulo: Hucitec, 1983.
- OLIVEIRA, Elza Regis de. A Paraíba na crise do século XVIII: subordinação e autonomia. *Anais da IIIª Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. S. Paulo: SBPH, 1984.
- PALÁCIOS, Guillermo. *Cultivadores libres, Estado y crisis de la esclavitud en Brasil en la época de la revolución industrial*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1998.
- PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências*. A escravatura na época moderna. Lisboa: Colibri, 1995.
- RIBEIRO JR., José. Alguns aspectos do tráfico escravo para o Nordeste brasileiro no século XVIII. *Anais do VIº Simpósio dos Professores Universitários de História*. S. Paulo: ANPUH, 1973.
- _____. *Colonização e monopólio no Nordeste brasileiro: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, 1759-1780*. S. Paulo: Hucitec, 1976.
- RIO MAIOR, João de Saldanha Oliveira e Souza, marquês de. O Marquês de Pombal e a repressão da escravatura – obra e o homem. *Congresso do Mundo Português*. Vol. VIII. Lisboa: 1940.
- ROCHA, A. Penalves. Idéias antiescravistas da ilustração na sociedade escravista brasileira. *Revista Brasileira de História*. Vol. 20, nº 39, 2000.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. Iberian expansion and the issue of black slavery: changing portuguese attitudes, 1440-1770. *American Historical Review*. Vol. 83, n.º 01, Feb., 1978.
- SANTOS, Manuel Pinto dos. A abolição do tráfico e da escravidão em Portugal. *Anais da VIIIª Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. S. Paulo: SBPH, 1989.
- SAUNDERES, A. C. de C. M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Trad. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.
- SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). Trad. Laura Teixeira Motta. S. Paulo/Brasília: Cia. das Letras/CNPq, 1988.
- SILVA, Luiz Geraldo. *A faina, a festa e o rito: gentes do mar e cultura marítima no Brasil (Dos séculos XVII ao XIX)*. (Tese de Doutorado). S. Paulo: FFLCH/USP, 1996.
- SIQUEIRA, A. J. de. *Ilustração e descolonização*. O clero na revolução pernambucana de 1817. (Tese de Doutorado). S. Paulo: FFLCH/USP, 1980.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Cativos do Reino: a importação de escravos de Portugal para Minas Gerais colonial. In: SILVA, M. B. Nizza da. *Brasil: colonização e escravidão*. R. de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. S. Paulo: Brasiliense, 1987.